

الفعل الحواريّ

عبد العزيز العيادي

تقديم :

لعل بعض الذي يدعو إلى التفكّر بالحوار موضوعاً للتسأل هو شيوعه لفظاً وإطلاقه على ممارسات بينها من التباين والتنافر ما به يفقد الحوار فضيلته التي هو بها ما هو. ويترتب عن ذلك أمران : إما إضلال الدلالة المؤدية إلى التلبس الذي لا يستبين معه معنى ولا يستقيم معه أمر، وإما تفسّخ فعل الحوار لترك حيّزه لغلبة المثل والشبيه من مثل النقاش والتواصل والتفاوض والمقايضة وعقد الصفقات. وفي الحالين جميعاً تصير إلى المغالطة والمخالطة من ناحية وإلى غياب الانهماك وإلى انسداد الأفق الضامن لاستحداث الحوار ذاته من ناحية أخرى. وحينما اقترحنا عنوان الفعل الحواريّ - لما نحن بسبيله - فإنما حرّكتنا إلى ذلك هذه الهواجس التي يقترحها هذا الملتقى عنواناً له، والتي تطال عين الذات والغير وعين الذات غيراً. إذ كيف التنوير والعقل معقول (مشدود وثاقه) أو ذاهل عن فعله أو أرق نتيجة يقظة تفوق اللزوم، والجسد - جسد الفرد والجماعة والتاريخ - كثرته منهكة أو مجبرة على الصمت؟

وكيف التسامح في علاقات التغالب، ولا سماحة للغالب الذي لا يسمح للمغلوب حتى بحركة الإعتراف بغالبه لا في حيّوزات الوصل ولا في مسافات الفصل؟ وكيف التجديد ولا جدّة هي الحدثان الاستهلاكي، كلما حاول أن يهّل تغالب عليه ما يعاوقه مترصدا منافذه ومواقعه وإمكانات تحقّقه بل هو يتعقّبه حتى ولو كان نيّة أو قصدا؟ ليس في هذه الأسئلة حزن يدعونا لنسلم الروح بل هي أسئلة في المحزن حقّا، أسئلة تستثيرها القوة الغضبية وهي تنهض والقوة العاقلة تستنهض فعلها على الحقيقة والذي هو فعل حواريّ لا تغيّبه أشباهه.

(1) في أشباه الحوار :

من هذه الأشباه النقاش الذي يتخذه الكثير من المثقفين - الذين تضخّمت أنواتهم - حرفة بحيث تعلو أصواتهم في كل المناسبات والظروف والمواقع، فهم أصحاب رأي وليسوا أصحاب فكر. والرأي لا يفكّر. وإذا ما زعم ذلك فإنما تحرّكه حاجاته التي هي مرادف المصلحة الآنية. والذين يتناقشون لا يُقبل معهم جديد ذلك أنّ كلّاً منهم حمّال رأي يبرّر له ولا يتنازل عنه وبالتالي هو لا يصغي أصلا للآخر ولا يمنح ذاته فرصة العودة على ذاته لاكتشاف غرابتها، إذا عاد فإنما يعود إلى ذاته وليس عليها إذ كلّ همّه أن يكون رأيه هو الأوفق وصوته هو الأعلى وبالتالي مصلحته هي التي تسود بل هو يحوّل المصلحة إلى فضيلة إذ ليس أيسر من رفع المصالح عاليا باسم المبادئ والفضائل. ولعلّ «غياب المسافة»

الفاصلة بين الذات وذاتها، وبينها وبين الأشياء، وبينها وبين الآخرين، هو المرض المهنيّ للأوساط الأكاديمية وللمثقفين⁽¹⁾. وحتى لو سلمنا بمعقولية النقاشات التي تفترض المساواة بين الناس من حيث هم كائنات عاقلة وحرّة وتفترض بالتالي حق الجميع في إبداء الرأي، فإن هذه المفترضات هي التي يضعها النقاش ذاته موضع نظر إذ من اقتضاءات النقاش بوجهه هذا أن لا يتخذ له معيارا غير واحدة الوجهة التي هي واصله لا محالة إما إلى رأي يتغلب معاندا وبذا يتنكّر لمفترض المعقولية الذي سلّم به بدءا، وإما إلى تعاند الآراء وتفرقها شعبا ممّا يعزّز معه تحصيل أيّ مطلوب فتقلب إلى اللاتفاهم الذي هو ضديد الوفاق المبحوث عنه.

أما التواصل إذا عرفناه «كتبادل وكفضاء مشترك بين الكلام والإجابة، وبالتالي كفضاء مسؤولية... بما هي تعالق شخصي بين الأفراد في التبادل»⁽²⁾ فإنه يكون صنوا للفعل الحواريّ⁽³⁾. لكنّ

1 Maurice Merleau - Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris (1955, p. 44.

2 Jean Baudrillard, Pour une critique de l'économie politique du signe, Gallimard, Paris 1972, p. 208.

3 نحن لا نوافق بودريار في تعريفه الحوار على أنه «التسوية الإجرائية لقولين مجردين دون إجابة وحيث لا يكون «المتحاوران» حاضرين الواحد إزاء الآخر وإنما وحده حاضر خطابهما (نفس المرجع، ص 209، هامش عدد 1). فحتى في التحوار دون حضور، شرط الحوار هو الإصغاء والإجابة من حيث هي مسؤولية. وأن يقوم الحوار بين خطابين فذلك ليس دليل استعاضة عن الحضور الحيّ بل الخطاب الحيّ حينما يقوم محاورا يكون حضوره أشدّ ألفا من حضور من حرفته النقاش وقد ذهل عن حضور العالم وعن حضور الآخرين من حوله.

التواصل كثيرا ما ينقلب إلى إيديولوجيا تواصلية، فعَلها مَطْرَقَة (matraquage) لا تؤكد غير الوعي التقريري و«الدعاية المصنعة» و«تصنيع الرأي العام» وتعمل بالتالي كأداة مراقبة شأن ما هو الحال مع ديمقراطية الإستبارات (les sondages) والإستفتاءات، التي تكون فيها «الإجابة متضمّنة في السؤال... وتجيب الكلمة ذاتها عن طريق المواربة المصطنعة للإجابة، ومرة أخرى، مطلقة الكلمة تحت القناع الصوري للتبادل هو ذاته تعريف السلطة»⁽⁴⁾. إذن، إذا أصبح التواصل إسما آخر للغو الذي لا تنمو معه إلا قوى التصحّر والتماثل فلأنه يتوافق وتنظيم المجتمعات القائمة على الوجهة الواحدة، أي على إغفال الإجابة كمسؤولية وعلى إثارة الحاجات وتوليدها وسياستها. بل إن التواصل تتحكم به شبكات اتّصالية هي مواقع للسلطات المرئية واللامرئية التي لا تزيد الاقتدارات الفردية إلا وهنا وإنهاكا. وحتى التجمّعات والهيئات والمنظمات، أصحابها ما تجمّعوا إلا وقد تشابهوا وبالتالي إذا توزّع القول بينهم فسيتعاضم التشابه خواء القول ولا يصبح الباث هو ذاته المتقبّل الأسياسي»⁽⁵⁾. وتنغلق الدائرة التي لا تفضية (distanciación) فيها. وعليه فإنّ «الفردنة (individualisation) الظاهرة تخفي تنميّطا (standardisation) كامنا، وعلى عكس الظاهر فإنّه لا تنافر بين الفردنة والتنميّط بل هما متساوقان... وهكذا ما يبدو كاستقلالية

(4) نفس المرجع، ص 210.

(5) Gilles Lipovetsky, L'ère du vide, Gallimard, Paris 1983, P. 18.

هو في حقيقة الأمر تبعية»⁽⁶⁾. فالتواصل الذي يفترض فيه تأكيد الفردية (la singularité) والإصغاء إلى الفروق وإلى الغيرية حيث يكون المتواصلون «بارزين مصحّرين [ظاهرين كأنهم في صحراء]، ليسهم المكان ويتراؤوا ويتجدّد الأنس بين كافتهم وتشملهم المحبة النازمة لهم»⁽⁷⁾، يصبح ترويضاً تسلّطياً مطلوبه التسييج والاستخذاء والتجانس واللامبالاة التي هي ضرب من التصحّر أو من التنامي المتزايد للصحراء... التي تعبّر عن هذه الصورة المأساوية التي استعاضت بها الحداثة عن التفكير الميتافيزيقي بالعدم»⁽⁸⁾.

أما المقايضة وعقد الصفقات فبيّن ما فيها من سوء التقدير وقصر النظر، والحال معها كالحال مع من يعبّد اليوم طريقا ويعود غدا لتخريبه لأنّه لم يخطّط لبنيته الأساسية. فالارتجال وضيق الأفق والبحث عن الحلول الآنية والظرفية وعدم تقدير الإمكانيات والممكنات، هي صيغ الإفلاس السياسي الذي يحكمه الخوف ويرصدّه العسف. وغنيّ عن البيان أنّه لا حوار لا مع الخوف ولا مع العسف. و«إذا كنا نستشعر الخوف فإنما يكون ذلك دوما إزاء هذا الموجود المحدّد أو ذاك...» والخوف على «شيء ما هو دائما

Raymond Baudon, *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?*, PUF (6 Paris 2002, p. 15.

(7) مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت 1966، ص 141.

(8) Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*، مرجع مذكور، ص 39 (التشديد من عنده).

خوف على شيء ما محدّد. ذلك أنّ خاصّة (le propre) الخوف هي أنّ يكون محدودا ما يخافه وما يخاف عليه، وبذا يجد الإنسان الخائف من والخائف على، يجد ذاته مكبّلا بما يحسّ ذاته فيه. وفي سعيه لإنقاذ ذاته من هذه الحال - أي من مثل هذا الموضوع المحدّد - يكون مفتقرا إلى الأمان إزاء ما هو آخر، أي أنه في الجملة «يتيه رأسه»⁽⁹⁾. وكيف للذين تتيه رؤوسهم بعبارة ابن رشد⁽¹⁰⁾ أن يجدوا من أمرهم رشدا وأن يتبيّنوا الوجهات والجهات، اللهمّ إلا أن يكون الخوف مكونا من مكونات المسؤولية فلا يصرفنا عن الفعل بل هو الذي يدعونا إلى الفعل. وهذا الخوف الذي نعينه هو الخوف على موضوع المسؤولية... حينها يصبح الخوف أوّل التزام استهلاكيّ في إتيقا المسؤولية التاريخية⁽¹¹⁾ المنهمّة بعطوبية الكيان الفرديّ والجماعيّ. هي ذي بإيجاز بعض أشباه الحوار واستتبعاتها. فماذا يكون الفعل الحواريّ في كيانه المغاير لهذه الأشباه جميعا؟

9) M. Heidegger, Qu'est ce que la métaphysique? in Questions. 1, trad (9 Corbin, Roger Munier et autres, Gallimard, Paris 1968, pp. 57-58 (التشديد من

عند هيدغر).

10) ترد هذه العبارة عند ابن رشد في معرض نقده للذين يقولون بتقدم فاعل الزمان على الزمان، فهم إذا سنلوا في ذلك «تاهت رؤوسهم» (ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم وضبط وتعليق د. رفيق العجم ود. جبرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994، ص 108. Hans Jonas, Le principe responsabilité, trad. Jean Greisch, Flammarion, (11 Paris 1998 (1ère éd., Cerf 1990), p. 421.

2) في حدّ عبارة : الفعل الحواريّ

يدلّ الفعل قاموساً على إحداث شيء من عمل وغيره وهو حركة الإنسان كناية عن كل عمل متعدّد، وهو الجرح أي ما فعل بجارحه عن مراس وعلاج⁽¹²⁾، أما الفعال (ج. فعّال) فهي الكرم والفعل الحسن. وفي تعريفات الجرجاني «الفعل هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير»⁽¹³⁾. ويبيّن ما في هذا التعريف من دلالة أرسطية حيث المقولتان التاسعة والعاشر. ينفعّل ويفعل أو الانفعال والفعل أو قبول أثر المؤثر والتأثير في الشيء الذي يقبل الأثر مع ما في الفعلين جميعاً من قبول للتضادّ وللاكثر والأقل⁽¹⁴⁾. أما اليونانية واللاتينية ففي كل منهما لفظان دالان على الفعل (l'agir). في اليونانية أركاين (archein) دلالة على البدء والقيادة والسياسة، وبراتين (prattein) دلالة على الاجتياز والذهاب إلى المدى الأبعد. وينظر هذين الفعلين في اللاتينية أجيري (agere) تعبيراً عن التحريك والقيادة وأجيريري (agerere) الذي معناه الأول

12) انظر، أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة السادسة 1983، ص 130.

13) الجرجاني (علي بن محمد)، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة 1988، ص 168.

14) انظر، Aristote, Organon 1, Catégories, trad. J. Tricot Vrin, Paris (p. 54), 9, 11b, 1989، أيضاً، ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق د. محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1980، ص 132، الخوارزمي الكاتب، الحدود الفلسفية، ضمن عبد الأمير، الأسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، الدار التونسية للنشر - تونس / المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر 1991، ص ص 245 - 246.

هو «حَمَلٌ»⁽¹⁵⁾. بالدلالاتين معا، الفعل تعبير عن الشخص الإتيقي والمواطن السياسي، عن «الذات» و«المدينة»، عن القسمة وعن حيابة الروابط. أما تغليب الدلالة الأولى على الثانية ففيه استعاضة عن التشارك بالخضوع وتقدير للذات مع تجاهل مسؤوليتها إزاء الآخرين. لا فعل يتم في العزلة إذن، ومع ذلك فإن تعيينه في التشارك ليس تفاهما كله بل هو حمل صراع وعنق لسنا متيقنين من مبارحتهما نهائيا. الفعل يُظهر ويعرّي وهو ذاته اظهار وتجلّ إذ هو ما فيه تتبدى وحدة الحركة المشتركة بين الناس وتتجلى الروابط بين قصود الفاعل وأحواله وبين لماذاثية الفعل بدواعيه وصوارفه. إذن، بهاتين الخاصيتين : خاصية التبدّي والانبساط وخاصية الكثرة التشاركية يكون الفعل ايتيقيا، إذ من دلالات الإتيقا المثل (présentation) والانبساط اللذان يخرجان الفرد من مزاعم الباطن ومن مكان الأناة (solipsisme) ومن التبعية إلى السائد والموروث وما تلك بالعملية الهيّنة بل هي مخاطرة تقتضي شجاعة بها يكون الانخراط في العالم وبها يتم الخروج من الدائرة الخاصة ليكشف المرء ذاته للآخرين في فعله. وعلى قاعدة هذه القدرة على التبدّي تتحدد شروط المسؤولية بما أن التبادلية (réciprocité) التي هي نواة الفعل هي التي فيها تنحبك العلاقة بين الفاعلين وبين أسباب الفعل وغاياته التي يشرطها جميعها الاقتدار أو الوسع (la puissance). والاقتدار مبادأة (initialité) وتغيير وجدة أو هو الجهد الذي به يهلّ

(15) انظر، Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne, trad. Georges Fradier, éd. Calmann - Lévy, Paris 1961 et 1983, p. 247.

المعنى المواجه للشطط (démeseure, hybris) بما هو عنف متولد عن أفعال اضطراعية بين الأفراد والشعوب. وبالتالي إذا كانت الشرور أو الأفعال القبيحة كما يقول الفارابي متولدة عن الإنسان وأفعاله، فالإنسان ذاته بأفعاله الجميلة بإمكانه القضاء على شرية الأفعال. إذن، وبعيدا عن إيطوبيا التمام أو الكمال، يعبر الفعل عن التباس الوضع البشري وتنقصه وعدم اكتماله، وليس التنقص نقيصة أو حرمانا بالدلالة الأرسطية بل هو مرادف المبادأة التغيرية التي تتم في الحاضر دون أن تكون من أجل الحاضر وحده. «وحدها عظمة اليوم تقرّ عظمة أمس... ومن قوة الحاضر تتأتى قوة إعادة تشكيل الزمن»⁽¹⁶⁾. فعدم صيانة ما اعتدنا على تسميته تراثا من الانحطاط مؤدّ لا محالة إلى المهانة ذلك أن «إرثا منحطا يحطّ في نفس الآن من مقام الورثة»⁽¹⁷⁾. بل وأكثر من ذلك إن «مبادئ فلسفة للتاريخ تظل حبرا على ورق ما لم نعاود إبداعها في علاقة بالحاضر»⁽¹⁸⁾. هذه المبادأة التغيرية هي تشكيل لمادة مقوم (substrat, upokaimenon) أيا كانت لطافة تلك المادة سواء في طينة الفرد أو في جسد التاريخ أو في لحم العالم، مبادأة تكسر النمطية المكرورة والتماثل الامتثالي حمّال الإغتراب.

(16) Paul Ricœur, Du texte à l'action, Seuil, Paris 1986, p. 307

(17) Hans Jonas, Le principe responsabilité, trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris 1998 (1ère éd., Cerf 1990), p. 424.

(18) Maurice Merleau - Ponty, Les aventures de la dialectique, Gallimard, Paris 1955, p. 46.

بإيجاز، الفعل تجريب دلالة التعني (التعني بمعنيي التحمل أو المصابرة والتوجه القصدي صوب حدثان المعنى) والتعهد (التعهد بمعنيي المباشرة أو الاعتناء والالتزام بالعهد) واقتحام الاحتمالات والممكنات بما فيها من أمل ومن اتفاق (hasard) وإخفاق نتيجة تعيين الفعل في الأحوال الحافة أو في «الأحوال المطيفة بالأفعال»⁽¹⁹⁾ كما يسميها الفارابي، ذلك أن «الأفعال إنما ينبغي أن تقدر كميتها في العدد والمقدار وكيفيةها في الشدة والضعف بحسب الإضافة إلى الفاعل والذي إليه الفعل والذي لأجله الفعل وبحسب الوقت وبحسب المكان»⁽²⁰⁾. وبين ما في هذه الإشارة من تلازم بين شروط الفعل وعزوه إلى فاعل، شرط استجابة المسمى للتسمية، نعني كون الفاعل فاعلاً على الحقيقة ذلك أن «الفعل لا يصح وقوعه ولا يكتمل قدره إلا والفاعل عالم به ومريد له وقادر عليه»⁽²¹⁾. فمتى قدر الفعل بأحواله ومتى كان الفاعل غير خاضع لا إلى الإلجاء ولا إلى الاحتماء، صحت العزوية (imputabilité) بما تحمله من دلالات التعقل والتدبير والالتزام والمسؤولية التي مفترضها جميعها هو الحرية. ومتى لم يقع الفعل حسب الفاعل ودواعيه، أي متى كان فعل إلجاء وقسر فقد فضيلته التي هو بها فعل على الحقيقة.

(19) الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. سحبان خليفات، طبع الجامعة الأردنية، عمان 1987، ص 197.

(20) الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت 1971، فصل 19، ص 38.

(21) سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني، بيروت 1992، ص 241.

بدلالاته هذه جميعها، كيف يتجسد الفعل حوارا أو كيف يكون الحوار فعلا؟ نعني ما الذي يكونه الحوار في عنصره أو أسطقس وض ونحن نسأله شأن سؤالنا : ما فعل التفكير؟ ما فعل التفلسف؟ من دلالات الحوار في اللسان العربي الرجوع كقولنا كلمته فما رجع إليّ حوارا وحوارا أي جوابا، وتجاوزوا أي تراجعوا الكلام بينهم والتجاوز التجاوب واستحاره أي استنطقه. ومن دلالاته أيضا التليين والعمق وبعد النظر والمعقولة كقولنا هو بعيد الحور أي عاقل والأحور هو العقل والمحور هو الذي يدور عليه الشيء دورا ومنه الانبساط ذلك ما يحور هو ما يزكو وينمو⁽²²⁾. إذن، الحوار استجابة وإجابة - أي مسؤولية - وفعل اظهار يُخرجُ به النطق الذات من مكنها ليعربها ويعرضها للآخر فتتخرط عاقلة في شراكة العلاقة التي يربو ما هو محوريّ في ما تتعنى له. على أن الشراكة ليست «خطابا مشتركا عن الأشياء وحسب، فما تلك إلا صيغة زائفة. في صورته الأصلية، الحوار تشارك... وإذن، يشكل الحوار الوجود المشترك الأصيل. فهو ليس نقل جوانية إلى جوانية أخرى وإنما هو كيفية تعلّقنا مجتمعين بعالم مشترك لتعريته (وليس للغو بشأنه)»⁽²³⁾. فالحوار التشاركيّ هو خلخلة الإننيات (ipseités) حتى تتأسّس في الحوار الذي يظهرها في عدم اكتمالها

(22) انظر، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، المجلد الثاني، ص ص 15 - 16.

(23) Alphonse de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté, Publications universitaires de Louvain, Louvain 1951, p. 160, note 2.

لتتشكل في مواقع التقاطع واللقاءات، مواقع هي حيوزات ما يهمل من المعاني التي تتساكن وإن اختلف مبدعوها وقطّانها فلا تكون حكرا على جهة أو ثقافة أو إقليم. بهذا المعنى يكون الفعل الحواريّ هو صيغة الوجود التي تبدع ذاتها باقتدار واع بذاته على حياله. ملتزما في ذات الآن بالأحوال المطيفة التي بها تفكّ العزلة والاعتراب وينبسط الاقتدار الطّوعيّ في معقولية الفعل والخطاب اللذين يسلّمان للإنهماك ولا يستسلمان للعنجهية ولليد الطولى. الفعل الحواريّ صيرورة تطلّهما معا : المتحاورون وما يحاورونه حدّ انقلاب العين في ضرب من التعالق اللامتناظر واللامتوازي. الحوار هو ضدّ ضد الاستجواب والاستنطاق (interrogatoire) والاستفتاء، أي أنه ضديد ضروب الابتسار والاختزال المؤدّية لا محالة إلى بطالة الفكر وإلى استقالة الإرادة. والفعل الحواريّ ضديد المحكمة والمحاكمة لذلك هو أمر نادر حتى في الفلسفة ذاتها التي كثيرا ما كان تاريخها تاريخ قضاة ومحاكم ومحاكمات، تاريخا ييسّر التكلم باسم الغير وعوضا عنه⁽²⁴⁾. الفعل الحواريّ ليس انصهارا بين المتحاورين وليس تسبّبا لا ترضيه أية إجابة وليس تصنعا لإيجاد علاقة أيّا كانت، علاقة

(24) كان دلوز يقول : « ثمة سلالة كاملة من القضاة، وتاريخ الفكر يختلط وتاريخ محكمة، إنه يستند إلى محكمة للعقل المحض أو إلى الإيمان المحض... ولذلك يتحدث الناس بيسر باسم الآخرين وعوضا عنهم، ولذلك هم يحبون الأسئلة بإفراط، يعرفون كيف يطرحونها وكيف يجيبون عليها. وثمة أيضا من يطالبون بأن يحاكموا لأجل الإقرار بأنهم مذنبون وحسب » (G. Deleuze et C. Parnet, Dialogues, Flammarion, Paris 1996, p. 15)

يتهدّدها مزلق تنفّذ إحدى جهتي الحوار ومزلق عطالة الجهة الأخرى. الفعل الحوارى تسأل منغرس في المخاطرة وفي الاستشكال (la problématique) اللذين هما أفق وإعادة نظر وتنزل في علاقات المتمفصل والمعاضلة التي من صلبها تتأتى المشكلات والحلول.

3) تحديد الوجهة :

بإمكاننا الآن وقد تأتى لنا تحديد الفعل الحوارى ما هو وما أشباهه، امتحان دلالات التنوير والتسامح والتجديد. فما الذي نعنيه بالتنوير؟ أهو أوفكلارونغ (aufklärung) القرن الثامن عشر؟ إذا كان هو ذاك بكل استباعاته فلا أحد ينكر منجزاته في معقولات المعرفة والأخلاق والسياسة والتاريخ ولكن لا أحد كذلك - إلا من تاه رأسه - ينكر ما به عاود الغرب منذ أمد ويعاود، ليس نقد عقله التنويرى وحسب بل الاعتراض عليه جينياالوجا أو أركيولوجيا أو هرمنوطيقيا للكشف عما فيه من أشكال العسف وإخضاع الآخر واستعمارهم ومن استثمار للكلّي القيميّ حيث « الاستعمار والامبريالية والحروب العالمية والكلّانية، وتلك كلها جرائم مرتبطة بالادّعاء الغربى للكلية »⁽²⁵⁾. وطلبا للإجياز، نقول مع دريدا « ثمة صداقة سرية قديمة بين الأنوار والنفوذ، وتحالف قديم بين الموضوعية النظرية والامتلاك التقني - السياسى »⁽²⁶⁾. فكيف لمثل

Jean-Marie Domenach, Une morale sans moralisme, G. Flammarion, (25 Paris 1992, p. 30.

Jacques Derrida, L'écriture et la différence, Seuil, Paris 1967, p. 136 (26

هذا العقل أن يحثّ على التسامح وكيف له أن يكون هو ذاته عقلا متسامحا؟ أليس التسامح ضديدا على الانغلاق والدغمائية والعنصرية واغتصاب الأعراق؟ أليس التسامح فعلا إتيقيا قائما على معرفة الآخر ومتنبّتا في الفعل الحواريّ الذي يصل حدّ اعتذار الأنا عن وجوده إزاء الغير؟ أليس التسامح اقتدار سخاء ونجدة وملكة تواضع تتمكّن بالمداومة والتكرير والتدبير؟ أليس التسامح قدرة على مجاوزة العيب والضرر؟ أليس التسامح تنسيبا للموقف والحكم حتى لا نتأدّى إلى سرير بروكست وحتى لا يكون الحال حال الرّجلين اللذين أحدهما يحلب ثورا بينما يمسك الآخر بالغربال إناء لجمع الحليب وفقا لصورة كانطية كثيرا ما نغفلها في تعبيرها عن فساد المطلب الذي لا يجيزه عقل⁽²⁷⁾؟ والمتسامح، أليس هو من يرسم «على نفسه رسوما تصير عليها فرائض وحدودا لا يخلّ بها ولا يترخّص فيها إذا أنكر من نفسه مخالفة لعقله وتجاوزا لمرسومه... [وهو] من تعود... ضبط النفس عن شهواته والحلم عند ثورة غضبه، وحفظ لسانه واحتمال أقرانه»⁽²⁸⁾؟ فكيف التّسامح مع الأفعال الغشمية التي هي حيف وضرر وظلم وتعدّ، أفعالا لا تجري على استقامة ولا على مناسبة صحيحة؟ أليس من العدل القول إتيقيا «إنّ من تشرّر قصده الناس بالشرّ واستعدّوا

(27) انظر، E. Kant, Critique de la raison pure, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 8ème éd. 1975 (1ère éd. 1994), p. 80.

(28) مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، نشر الجامعة الأمريكية في بيروت، بيروت 1966، ص 187.

لأذيته وتعمّلوا للإضرار به وتوقّوه واحترزوا منه وكرهوا نفعه وقصروا عليه وجوه الخير واجتهدوا في ذلك»⁽²⁹⁾؟

فما الوجهة إذن؟ لسنا نقترح حلولا وإنما هي الوجهة ذاتها اقتضاء حوارٍ من حيث هي مسيرة قطع مسافات تقطع على الداخل والخارج كليهما الأفعال الغشمية المتجذّرة في الرؤية الاحتكاريّة. فالرؤية الاحتكاريّة للعقل تضع الكثير من الشعوب خارجه وتورّطه هو ذاته في فهمه لذاته كامتياز لقلّة تتوهّم مشروعية احتكاره والتدخل باسمه للدفاع عنه في ما تعتبره حيوزات خصاص العقل والمعقولية. وما أدركت هذه القوى أنها بفعلها ذلك إنما هي تغلق على ذاتها آفاقا وإمكانات، بل هي تراجّع للمعقولية وتحرّر زائف من اللامعقولية. أما عقل العقل عن ارتياد فضاءات التصيّر فذلك شرّ خسارته. فليس مما يُضادّ العقل أن يكون لا ئطا بالوجود وليس انحيازا ضده العملُ على أن يكون حيا وتاريخيا وعاملا وليس طعنا فيه التفطّنُ حتى إلى أصوله الشهوانيّة بل وحتى إلى ما فيه من جنون. ولعلّ «الإشكال ليس إشكال تجاوز حدود العقل بقدر ما هو إشكال عبور المرء منتصرا حرف الجنون»⁽³⁰⁾ بل لعله - وبصيغة مفارقة - «ليس سباتُ العقل هو الذي يولّد المسوخ بل هي المعقولية المتيقظة والأرقة»⁽³¹⁾. فليس القول بهشاشة العقل حجة

(29) يحيى بن عدي، كتاب تهذيب الأخلاق، دار المعرفة للنشر، تونس 2004 ص 99.

(30) Gilles Deleuze, Critique et clinique, Minuit, Paris 1993, p. 32

(31) Gilles Deleuze, Capitalisme et schizophrénie, t1, Lanti-Œdipe, (31

Minuit, Paris 1972, p. 133

للارتداد عنه وليس فيه ما يُقعد العقل عن الاتساع والوسع. وليس خيانة للعقل أو إنهاكا له أو تضيقا لفضاءاته عمله في كثرة الفضاءات والسبل والإظهارات. بل جنون العقل فعلا هو أن يفقد ذاكرته ويتحلل من روابطه فتضيع عنه الشواهد والمشاهد، ويخطئ ولا يرى في أخطائه إلا تأمر أعدائه عليه معرفيا وسياسيا فيظهر منه الجزع، بل ربّما عثر فكفر بموضع عثرته سفها ليس معه حلم.

أليس الفعل الحوارى إذن هو الذي يقي العقل جنونه ويحصّنه ضدّ توهماته الاحتكارية؟ أليس التفاهم المتبادل الذي يستقوي بالصبر على اللاتفاهم حتى يتحوّل إلى تقاسم للوجهات دون تغلب هو ما به يتعلم الأنا والآخر ما يكونانه في الإصغاء؟ لكن كيف الإصغاء و«كيف السبيل إلى فتح حوار من «بيت إلى بيت» مع أولئك الذين هم قطّان بيت غير بيتنا؟ كيف لنا الترحّل باتجاههم إذا لم نكن قد أصبحنا من قبل قادرين على الترحّل حدّ نحن وحدّ المأتى الذي نحن جوهريا إياه؟»⁽³²⁾. بصيغة أخرى كيف الإصغاء إلى الآخر ونحن لا نصغي إلى ذواتنا لسانا وكيانا؟ وكيف الإصغاء إلى اللسان والكيان والأول إما معقود من الخوف وإما منفلت عقالة في حمى السلطان، والثاني إما المحاصر بحجة الهوية والخصوصية وإما هو شعث لا يرأب في حمى الآخر أيّا كانت أسماؤه؟ أهى إذن ردوب من روائها ردوب وانسداد أفق لا مخرج له؟

Jean Beaufret, Dialogue avec Heidegger, philosophie grecque, (32 Minuit, Paris 1973, p. 15.

من المسلم به أن التوصيف وحتى التشخيص إذا كان خاطئاً فإن التعويم الذي يعقبه لن يكون أقلّ منه خطأ، والذي نأمل هو أن يكون في توصيفنا بعض الحق، فإن لم يكن فلا أقلّ من التأكيد أن ليس للتوصيف غاية التيقن وإنما همّة التنبيه إلى أنه «ثمة ألف كيفية للإيحاء بوجود ما لا يوجد وبلا وجود ما يوجد»⁽³³⁾. وعليه فإن التنبيه إلى وجه من وجوه الحال التي نحن عليها دون مخالطة وتلبس ليس مؤداه أننا قد ذهب بنا الطوفان. فمما زال العقل رديف الحوار - بالدلالة التي كنا حدّدنا - سبيلاً من أجمل السبل ومن أعسرّها أيضاً هي سبيل الإبداع. ولستأ نرى في جذّة الفكر ولا في تجديده إلا مباداة يمارس قضيته التي هو بها فكر، نعني فعل التفكير الذي لا يقوم العسس على مصادره. فالفكر الذي يتجرأ على عرك طينة الواقع وعلى فتح اللغة لرغبة المقاومة وعلى «فضح أو طرد قدرة الذحل من الفرد كما قدرة القهر من الجماعة»⁽³⁴⁾، مثل هذا الفكر لن يكون عاطلاً ولن يكون تابِعاً ولن يكون مساوماً. فوحده الفكر الحي يحول المآزق إلى دروب، فيفاجيء ويربك ويوجع، إذ «ما قيمة فكر لا يوجع أحداً، لا من يفكر ولا الآخرين؟»⁽³⁵⁾. والفكر الموجه ليس فكر ذحل أو قهر كما أسلفنا

(33) Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*, Minuit, Paris 1991, p. 63

(34) Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris 1969, p. 179

(35) Gilles Deleuze, *différence et répétition*, Minuit, Paris 1968, p. 177

وكذلك Nietzsche et la philosophie, PUF, 5e éd. 1977 (1re éd. 1962), p. 120

حيث قول دلويز «فلسفة لا تكدر أحداً ولا تضايق أحداً ليست فلسفة»

وإنما فعله إرباك لسكينة الاستقرار ولتمكّن السلطات المطمئنة ولكل ما يعمل على التآبد ولكل المهادنات التي يعزّ عليها أن يكون الفكر هصوراً في تقحّمه لمنابت الاستسلام. مثل هذا الفكر الموجع لا يبارك الزيجات المشبوهة وإنما يغضبه إتمامها. والغضب الذي نعني هو غضب عاقل لأنه غضب فاعل يضادّ التخريب مثلما يضادّ الاسترخاء والإغفاء والذهول، ففي الغضب يحسّ المرء ذاته جديداً، متجدداً ومدعوّاً إلى حياة جديدة⁽³⁶⁾. إن الغضب عامل تسريع للفعل المقاوم من فلاح الأرض إلى استرداد الأرض، ومن إبداع الأدب إلى كتابة الميتافيزيقا نعني من التهكّم إلى إظهار الكينونة ومن تعاريق الحياة إلى معرفة الراهن⁽³⁷⁾.

استنتاج :

إجمالاً، إذا كان الفعل الحواريّ فعل ربط وحياسة ومعقولة وهو يتميز عن أشباهه بالتفرّد والوسّع والافتدّار الإبداعي الذي لا

Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, éd. Cérès, (36 Tunis 1996 (1ere éd. José Conté 1947), p. 68.

(37) في حديثه عن الرابطة بين المادة المقاومة والعمل الإنساني الذي يخضعها يربط باشلار بين عناد المادة وغضب العامل وهذا الغضب ليس كائناتاً في قوة اليد وحسب. إنه في الإنسان بتمامه، في الإنسان وقد تجمّع في وحدته الدينامية (باشلار، نفس المرجع أعلاه، ص 66). والذي يعنيها هو هذه الوحدة الدينامية التي لا تعمل في المادة الطبيعية وحدها بل هي تواجه باقتدار، المرثي واللامرثي من الشناعات والفظاعات. فنحن كائنون «في عالم فاعل ومقاوم. في عالم علينا تغييره بالقوة الإنسانية. هذا العالم الفاعل مجاوز للعالم الساكن. والإنسان الذي يشارك فيه يعرف، فضلاً عن الكينونة، انبثاق الطاقة» (نفس المرجع، ص 70).

يبقى معه عجز أو تبعية أو محاكاة فإنه يقتضي فضاء فيه يتحرك. وفضاء الفكر مرادف لحريته التي هي حركته في تنوع الوجهات ما لم تحجر عليه القوى التي تعمل على تقليص المساحات. فالفضاء فضلا عن كونه فضاء يتنزل فيه الفكر هو في ذات الآن هذا الذي يفتح بين الحدود لتفكير صمم الداخل والخارج. والفكر الذي يرفض التوقع هو الفكر الذي لا يلتزم بما يدفعه إلى التفكير والفكر الذي يجبره أهله أو الآخرون على هجران مواقعه تتقلص خياراته فيلجأ إما إلى البطالة وإما إلى تقويض ذاته في الشطط وإما إلى المخاتلة علّه يخرق نسيج العنكبوت. إذن، الفضاء المشتكل حيوزات هو شرط الفعل الحواريّ. ولعله آن الأوان للتفكير بالفضاء موقعا للصراع والاستثمار والهيمنة وللتحرر أيضا ليكون لنا بعض الفضاء الذي فيه نتحرك وفيه تكون لنا صيغة وجود حتى وإن غلّق على الفكر الزمان. فبعض من الاهتمام بالجغرافيا قد يحولّ وجهة اهتمامنا بالتاريخ الذي تورّم انشغالنا به دون خارطة. أما كيانا ونظرا، ومن وراء إيديولوجيا التفاهات الظرفية التي مرتكزها المخاتلة أو التصادم والتعنيف والتي تعتمد على الليبرالية الجديدة التي تدفع باتجاه «حرب الآلهة»، فتبقى المداولة (délibération) سبيلا للعقل والإرادة كليهما حتى لا تفسد الروية، ويبقى ضلال (errance) الفعل الحواريّ المناوئ للتماثل والامتثال هو الترحّل حتى في أضيق الفضاءات من الوريد إلى الوريد، باحثا عن مخرج أو مدخل أو حتى عن زاوية ضيقة دون أن ينحني رأسه، فعلا يندّ بعضيانه متأبيا على كل ميكانيزمات الخوف واليأس والتسليم، وما

